



GADAMER E KIERKEGAARD: CONTRIBUIÇÕES HERMENÊUTICO-FILOSÓFICAS NA DISCUSSÃO SOBRE A PRÁXIS DO ENGAJAMENTO INDIVIDUAL NA COMUNIDADE.

José Wilson Rodrigues de Brito*

RESUMO: O presente artigo tem como objetivo principal fazer uma reflexão discursiva a respeito da relação entre Gadamer e Kierkegaard no que concerne às suas contribuições hermenêutico-filosóficas sobre a *práxis* do engajamento individual na comunidade. Para isto, usamos como referenciais bibliográficos na abordagem gadameriana as obras *Verdade e Método* em seus dois volumes e *O conceito de Angústia*, de Kierkegaard. Ambos os autores são críticos ferrenhos do idealismo absoluto da modernidade propondo uma construção filosófica pautada na vivência das experiências práticas que possam causar efetivamente mudanças contextuais, bem como têm uma visão que parte da própria realidade histórica, perpassando aspectos éticos tais como valores da comunidade e a liberdade dos indivíduos frente às decisões que devem ser tomadas por cada ser humano, arriscando-se neste engajamento prático em sua comunidade, de modo que deve ser considerada a questão das contingências no mundo.

Palavras-chave: Comunidade. Engajamento. Gadamer. Individual. Kierkegaard.

ABSTRACT: The present article has as main objective to make a discursive reflection on the relation between Gadamer and Kierkegaard with respect to his hermeneutico-philosophical contributions on the praxis of the individual engagement in the community. For this, we use as reference references in the Gadamerian approach the Works Truth and Method in its two volumes and by Kierkegaard, The Concept of Anguish. Both authors are fierce critics of the absolute idealism of modernity proposing a philosophical construction based on the experience of the practical experiences that can effectively cause contextual changes, as well as have a vision that starts from the historical reality itself, passing ethical aspects such as community values and freedom of individuals in the face of the decisions that must be made by each individual, risking this practical engagement in their community, so that the question of contingencies in the world must be considered.

Keywords: Community. Engagement. Gadamer. Individual. Kierkegaard.

* Mestrando PPGFIL – UFPI. Especialista em Ensino de Filosofia (UESPI) e em Educação do Campo (UEMA); Bacharelado e Licenciado em Filosofia (UFC). Professor Substituto de Filosofia no curso de Licenciatura em Ciências Biológicas da UEMA no Centro de Estudos Superiores de Coelho Neto – CESCEN. Currículo Atualizado: <http://lattes.cnpq.br/0749758187594097>. Contato: nosliwbrito@hotmail.com

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Esta pesquisa tem como objetivo central fazer uma reflexão concernente a uma análise a respeito das principais contribuições hermenêutico-filosóficas a respeito de aspectos práticos do engajamento individual na comunidade. Isto partindo da relação existente entre Gadamer e Kierkegaard, tendo em vista que este, dentre outros, foi uma das fortes influências no desenvolvimento da filosofia hermenêutica daquele. Assim, serão perpassados alguns apontamentos que direcionam para a existência de uma possibilidade de haver uma relação consolidada entre estes dois teóricos acima mencionados no que converge à vivência teórica de conceitos simultâneos implicados em suas argumentações filosóficas, tais como a discussão sobre a dimensão prática do engajamento dos indivíduos em suas comunidades como pretensão de uma vida pautada nas constantes escolhas que devem ser feitas impreterivelmente por cada indivíduo, e não por outrem a tomar as decisões em seu lugar.

Com isto, haverá, então, o aprofundamento de algumas abordagens feitas pelo dinamarquês Sören Kierkegaard referentes às tópicas angústia e liberdade, tendo em vista que a angústia é tomada como uma parte integradora do indivíduo que pode servir como auxiliar à pessoa humana no instante da tomada de decisões frente às circunstâncias que lhe apareçam, de modo a ser possível concluir que não tem qualquer chance dos indivíduos fugirem da mesma. Neste sentido, a possibilidade acaba sendo tomada como interligada à liberdade na existência humana.

A escolha é tomada como esta característica da indeterminação do homem, uma vez que é mais voltada aos estádios estético e ético. Desta maneira será refletido neste texto sobre o homem frente ao âmbito ético, com seus compromissos de ser social, enquanto ser de relação. Portanto, não se pode negar a importância deste estudo, no qual, a angústia tem um papel fundamental de mostrar ao indivíduo o seu vasto campo de possibilidades no exercício da liberdade, cabendo ao mesmo decidir a partir de si mesmo, embora, sabendo que há risco de não se ter acertado na escolha (devido às contingências), mas que o mais importante é o fato de decidir com seriedade e responsabilidade, diferentemente dos que nem sequer ousam arriscar, decidir ou até mesmo deixam para que outros possam, enfim, decidir em seu lugar.

AS CONTRIBUIÇÕES DE KIERKEGAARD À HERMENÊUTICA DE GADAMER

Na obra *Verdade e Método I* (2008), mais precisamente na parte que se intitula *A relação sujeito-objeto na estética*, Gadamer deixa claro sua proximidade com alguns pontos relacionados à teoria filosófica de Søren Kierkegaard (1813-1855), citado como primeiro a “descrever a autodestruição da imediatez estética” partindo assim, do “reconhecimento da consequência da destruição do subjetivismo”. Gadamer faz uma alusão à figura do dinamarquês como um aliado teórico que sustenta uma severa crítica, à sua semelhança, ao sistema hegeliano de fundamentação teórica à questão da abstração¹, como meio de explicação de toda a realidade no mundo, menosprezando o papel do sujeito. Com esta centelha se nota claramente a importância das contribuições filosóficas kierkegaardianas² na elaboração do projeto hermenêutico de Gadamer (2008) na construção de uma filosofia prática, onde esta visa “alcançar a continuidade da auto-evidência, que somente a existência humana pode sustentar” (GADAMER, 2008, p. 166), e não lidar simplesmente com aspectos abstratos como propunha a filosofia hegeliana para motivar as discussões sobre os fenômenos na realidade existente.

Ainda é possível notarmos na mesma obra acima mencionada passagens que remontam à apropriação de Gadamer sobre termos que foram herdados da forte influência do pensador Kierkegaard, como simultaneidade e aplicação. Embora este as tenha utilizado muitas vezes para explicações de contextos teológicos ligados à fé dos crentes, aquele as usa no aspecto da compreensão, como movimento entre o que se tem como eterno e temporal. Neste sentido, para Gadamer (2008) a simultaneidade é tomada como “algo individual, por mais remota que seja sua origem, na sua representação alcança plena

¹ Søren Aabye Kierkegaard, pensador dinamarquês se torna uma referência, em alguns pontos de semelhanças teóricas, para a construção da filosofia hermenêutica de Gadamer. Neste caso, se refere ao aspecto da crítica feita ao idealismo hegeliano, que como o próprio Gadamer menciona “não é por acaso que tanto os demais críticos do idealismo neokantiano como o próprio Heidegger acolham nesse momento um Kierkegaard procedente da crise espiritual do hegelianismo” (GADAMER, 2008, p. 386).

² Como bem menciona Rohden (2009, p. 18), ao fazer uma análise da presença kierkegaardiana na hermenêutica de Gadamer “mesmo não sendo tão citado quanto outros pensadores da tradição filosófica, Kierkegaard ‘pode ser considerado um dos pensadores que exerceu uma influência decisiva na construção conceitual do seu projeto hermenêutico’”. Aqui cabe destacarmos que Gadamer recebe a filosofia de Kierkegaard de duas formas. A primeira teria sido através da leitura filosófica de Heidegger e Jaspers. A segunda teria sido pela leitura interpretativa da obra Enten-Eller (*A alternativa*), do filósofo existencialista.

atualidade”. Na continuidade de sua obra prima, *Verdade e Método II*, Gadamer (2002) faz utilização aprofundada de determinados termos já abordados em seu primeiro volume “empreguei o conceito de simultaneidade para possibilitar um modo de aplicação desse conceito, que se tornou evidente através de Kierkegaard”, mas também enfatizando outros, tais como escolha, onde o “*instante*” vivido por cada indivíduo é tomado como “algo que obriga a escolha, sendo único pelo fato de ser agora e não voltar a ser” e engajamento, tendo em vista que o próprio Gadamer faz a seguinte questão, no que concerne à busca desta vivência fatídica dos compromissos na comunidade: “O que é a filosofia prática? Como podem a teoria e a reflexão dirigir-se para o âmbito da práxis, visto que esta não tolera nenhum distanciamento, mas pelo contrário, exige o engajamento”³.

Em sua obra *Verdade e Método II: Complementos e índices*, na parte intitulada *Sobre o problema da fenomenologia do espírito de Hegel*, Gadamer explicita o real motivo de sua elaboração de uma filosofia hermenêutica, que segundo ele, seria impulsionada por seu conhecimento, desde a juventude, da crítica que Kierkegaard estabeleceu contra Hegel. Isto precisamente referindo-se à “*crise do idealismo subjetivo*”. Para Gadamer, aqui se irrompe uma nova forma de compreender a realidade histórica⁴. A questão da alteridade se mostra de forma central nesta forma de interpretar os fenômenos.

Como pensado por Gadamer (2002), à sombra de Kierkegaard, “ali está o outro que rompe com a centralidade do meu eu à medida em que me dá a entender algo” (GADAMER, 2002, p. 17). A partir disso, é possível notar que Gadamer dá uma maior importância ao diálogo como “fundamentação de nossa orientação no mundo pela linguagem” (GADAMER, 2002, p.17). Também cabe destacar neste aspecto que a “simultaneidade é um processo sumamente dialético” (GADAMER, 2002, p.71), dando a entender que só é possível haver uma real compreensão recíproca pelo “entender-se sobre algo” (GADAMER, 2002, p. 70), ou seja, partindo da “fusão do horizonte do presente com

³ Gadamer herda de Kierkegaard esta busca da consolidação prática do engajamento de cada indivíduo na comunidade existente, numa forma de vivência de valores através do “engajamento”, como ele mesmo diz: “Essa questão tocou-me desde cedo através do *pathos* existencial de Kierkegaard”. (GADAMER, 2002, p. 32)

⁴ Ao defender este “outro” que surge ao “meu eu” Gadamer observa que cada indivíduo tem em si a historicidade, que não pode ser negada por ninguém, uma vez que esta tem “vínculo vital que liga a tradição e a origem com a investigação histórica crítica. Mesmo quem procura apagar a sua própria individualidade [...] permanece sempre como um filho de seu tempo e um cidadão da sua pátria”. (GADAMER, 2002, p. 31).

o horizonte do passado” (GADAMER, 2002, p. 70), que para Gadamer é entendido como consciência histórico-efetual, ou seja, vivemos a cada momento “na possibilidade de compreender-nos” uns aos outros à medida em que nos abrimos ao que nos chega e se transmite ao longo da História, para daí se construir “a possível comunidade a que nos convida a razão” (GADAMER, 2002, p. 246).

Perpassando as críticas de Gadamer e Kierkegaard ao idealismo absoluto estabelecido na modernidade com a filosofia hegeliana, é possível notarmos a elevada contribuição da filosofia kierkegaardiana à formação da hermenêutica filosófica de Gadamer através de diferentes conceitos que foram aplicados em sua prática compreensiva da realidade. Neste sentido, nas palavras de Márcio Gimenes, não acontece “uma tirania do indivíduo; antes, a sua revalorização” (PAULA, 2009, p. 142), notando que em Kierkegaard pode ser tomado como um grande mal o sufocamento do indivíduo. Isto tendo em vista um suposto benefício da totalidade que seja, infelizmente, guiada como mera multidão que seja indiferente. Em contrariedade ao absolutismo idealista da modernidade Paula (2009), alega que para se alcançar uma comunidade que seja efetivamente de qualidade, é preciso que se considere de modo efetivo e primordial a boa formação e fortalecimento dos indivíduos.

Neste sentido, pelo diálogo em seu aspecto precisamente dialógico entre os indivíduos consciente da fusão de horizontes para melhor compreensão da construção da própria historicidade, é que se percebe na expansão das individualidades a possibilidade do estabelecimento de uma comunidade a que se é convidado pela razão na vivência de valores concernentes ao assumir compromissos na sociedade. A compreensão da realidade a partir de um método é uma das principais questões que estão em pauta nas discussões colocadas pelos teóricos da modernidade. Entre eles está Gadamer, que assim como Kierkegaard, faz severas críticas às formas de se chegar ao conhecimento da verdade, especificamente às teorias voltadas à abstração, ou ao idealismo absoluto, bem como ao descarte de alternativas à compreensão da realidade que não fossem pelo crivo da ciência moderna, como podemos notar no comentário de Chris Lawn:

A era moderna vê o passado somente pela perspectiva do presente e deixa de apreciar a extensão na qual sua leitura das eras passadas corre o perigo de coibir verdades importantes. O valor das hermenêuticas filosóficas não é somente o de nos alertar sobre este perigo, mas sim de resgatar aquelas

idéias – verdades – tão rapidamente dispensadas em nome de um progresso, ou avanço, isto é, da modernidade. A fixação moderna no método ofusca formas alternativas de abordar a verdade (LAWN, 2010, p. 47 - 48).

Com a citação acima é possível percebermos o conflito existente no que se refere à crise do idealismo subjetivo, que acabou se tornando uma verdadeira motivação para a elaboração hermenêutica de Gadamer, que como ele mesmo afirma, em sua obra *Verdade e Método II* (2002), “[...] irrompeu na minha juventude a retomada da crítica de Kierkegaard a Hegel. Essa imprimiu uma direção totalmente diversa do que é compreender” (GADAMER, 2002, p. 71). Isto partindo, como já mencionado anteriormente, da noção de alteridade, onde o outro rompe com a centralidade do eu, desde que possa provocar o entendimento de algo. Neste aspecto se pode afirmar que a presença kierkegaardiana como contribuição na crítica à filosofia abstrata hegeliana é tomada como uma verdadeira comunhão, uma vez que ambos têm, dentre outras, esta proximidade na tessitura de suas teorias. Gadamer herda de Kierkegaard elementos fundamentais que lhe auxiliam na sua fundamentação de uma hermenêutica filosófica prática em conflito com a abstração, conforme menciona em *Verdade e Método II* (2002):

O que o romantismo, com a descoberta do mistério indecifrável da individualidade objetou contra a generalidade abstrata do conceito foi retomado no início do século XX pela crítica à filosofia acadêmica do século XIX e à fé liberal no progresso. Não foi por acaso que um discípulo do romantismo alemão, o escritor dinamarquês Soren Kierkegaard, dotado de grande maestria literária, tenha travado uma batalha nos anos quarenta do século XIX contra o predomínio acadêmico do idealismo hegeliano. No século XX, com a tradução de suas obras para o alemão Kierkegaard passou a exercer grande influência na Europa. Foi sobretudo aqui em Heidelberg (mas também em muitos outros locais da Alemanha) que o pensamento começou a contrapor a experiência de um tu e da palavra que une um eu e um tu ao idealismo kantiano. (GADAMER, 2002, p. 247).

É possível notar a colaboração teórica de Kierkegaard para fundamentação da construção filosófica de Gadamer através de sua defesa de uma filosofia voltada ao existencial, consolidando uma vivência prática daquilo que se chega a compreender na “defesa da individualidade, da interioridade contraposta ao universalismo abstrato, ético-religioso, político ou epistemológico”, (PAULA, 2009, p. 13). Tomando como comuns estes

pontos em sua filosofia, Gadamer se efetiva também como um pensador que busca uma formação filosófica direcionada à vida prática, como afirma Rohden:

Aos olhos e aos ouvidos de Gadamer, foi por causa da “dimensão existencial” da filosofia do dinamarquês que Jaspers e Heidegger adotaram-no e por consequência, ele mesmo. Gadamer se alimentou do que compreendemos por “filosofia existencial” e com ela teceu seu projeto filosófico. Nesse sentido, podemos dizer que ele também é um filósofo humanista, para quem é a tradição, como um todo, que suporta, orienta e sustenta a existência humana (ROHDEN, 2005, p. 325).

Neste sentido é notório que tanto Gadamer quanto Kierkegaard têm em comum, nas elaborações de suas filosofias, o aspecto da *práxis*; esta ação que se sobressai em comparação com a abstração relacionada ao conhecimento, tendo em vista que Gadamer faz a seguinte questão, sobre o que poderia ser a filosofia prática: “como podem a teoria e a reflexão dirigir-se para o âmbito da *práxis*, visto que esta não tolera nenhum distanciamento, mas pelo contrário, exige o engajamento?” (GADAMER, 2002, p. 32). Isto no tocante especificamente ao aspecto da herança kierkegaardiana do *pathos*⁵ existencial, apontando, então, um distanciamento de “nossa experiência de mundo na vivência de nossa história” com relação “aquela autoridade intocável e anônima representada pela voz da ciência” (GADAMER In. GRONDIN, 2012, p. 119).

Ao referir o termo engajamento, subentendido como escolha, que é muito utilizado por Kierkegaard, remonta-se também à herança deixada por este pensador a Gadamer, como os conceitos de simultaneidade ou aplicação, constantemente usados nos textos filosóficos gadamerianos como pressupostos de sua “hermenêutica da facticidade”, a exemplo de Heidegger, tendo como “tarefa paradoxal de interpretar a dimensão imemorial (Schelling) da ‘existência’ e inclusive na própria existência como ‘compreensão’ e ‘interpretação’, ou seja, um projetar-se para possibilidades de si próprio” (GADAMER, 2002, p. 125). Enquanto Kierkegaard utiliza o conceito de simultaneidade no sentido da fé teológica, como instrumento capaz de fazer com que seja mediado “aquilo que não é ao-

⁵ O *pathos* existencial mencionado faz referência ao filósofo Aristóteles, que segundo Gadamer, foi entendido por si através de sua leitura de Kierkegaard, ao observar nele a existência deste termo grego, que pode designar paixão, sofrimento, excesso, passagem, passividade, assujeitamento, dentre outros. Cabe destacar que precisamente na filosofia existencial kierkegaardiana *pathos* é visto, conforme Silva: “O sofrimento vivido em profundidade, é entendido pelo dinamarquês como condição necessária para que o homem se torne um “indivíduo” e possa, assim, relacionar-se ao ‘Inteiramente Outro’” (SILVA, 2010, p. 07).

mesmo-tempo, a presença e salvação de Cristo, de modo que apesar de tudo elas possam ser experimentadas e levadas a sério como algo presente” (GADAMER, 2008, p. 133), Gadamer o utiliza como o acontecer que se efetiva enquanto compreensão do movimento entre o que é entendido como eterno e o temporal. Cabe destacar que estes conceitos que aproximam Gadamer e Kierkegaard são remontados à consolidação da vivência prática das escolhas dos indivíduos frente às mais diversas alternativas que se põem a eles na realidade, enfatizando que a “simultaneidade gadameriana se efetiva no modelo estrutural do diálogo” (ROHDEN, 2009, p. 17).

Assim, é necessário que, como afirma Lawn: “antes mesmo dos indivíduos procurarem entender a si mesmos como subjetividades, eles precisam entender a si mesmos como identidades construídas, socialmente e culturalmente atribuídas” (LAWN, 2010, p. 90), notando aqui que estas identidades mencionadas são estendidas a um determinado passado que não foi fixado por elas, mas que mesmo assim não são tomados como fantoches da história ou mesmo controlados por preconceitos herdados. Os preconceitos devem ser confrontados com o que é novo e inesperado, uma vez que o ser humano tem possibilidades de compreensão através das estruturas prévias, pois é arremessado às possibilidades.

Como afirma Gadamer “nós entendemos a nós mesmos na família, na sociedade e no Estado em que vivemos [...]. É por isso que os preconceitos do indivíduo, mais que seus julgamentos, constituem a realidade histórica do seu ser” (GADAMER, 2008, p. 415-416). Isto remete ao sentido da vida comum, ou o próprio sentido da comunidade construída pelo diálogo como forma de possibilitar, na “fusão de horizontes”, entendida como “ter uma perspectiva sobre o mundo”, notando que esta fusão, como Lawn (2010, p.92) afirma “está constantemente mudando e modificando, pouco a pouco com o passar do tempo. Não pelo peso total da experiência acumulada, mas por um processo de expansão”, assim como também interpretou Almeida (2002) “o círculo não é cumulativo”, o entendimento nestes diálogos entre passado (tradição) e presente é o que pode ser entendido como fusão de horizontes, nunca esgotado. Neste sentido, ao se notar a importância do diálogo e fusão de horizontes permeados por diversos conceitos herdados da filosofia existencial kierkegaardiana é de relevância considerarmos a necessidade de uma reflexão compreensiva sobre a comunidade pensada por Gadamer confrontando com os dias atuais

e observar os aspectos ligados à tecnologia e ao avanço das ciências, bem como fazer uma leitura interpretativa da sociedade e dos compromissos que devem ser tomados como forma de lidar com a resistência à técnica que conseqüentemente pode acarretar sérias problemáticas à conservação da vida planetária.

Pode-se concluir que, como defende Gadamer: “quanto mais algo se apresenta para todos como convicentemente desejável, tanto mais os homens têm liberdade, no sentido positivo, isto é, verdadeira identidade com o que é comum” (GADAMER, 1983, p. 45) para que se possa fazer o real “experimento da possível comunidade a que nos convida a razão” (Gadamer, 2002, p. 246) no assumir compromissos em comum unidade em prol do benefício de todas as pessoas pertencentes à sociedade planetária, sendo necessário, então, “aprender a reconhecer o comum nos outros” (GADAMER, 1990, p. 116).

A EXISTÊNCIA HUMANA COMO POSSIBILIDADE DE LIBERDADE

Neste tópico buscar-se-á desenvolver a ideia de que, na existência humana, percebe-se a possibilidade interligada à liberdade, já que uma não se separa da outra. Isto por que para Kierkegaard há uma inteira ligação entre os conceitos de angústia, liberdade e possibilidade. Desde já, considere-se que, quanto mais se tem o estabelecimento do espírito, ou melhor, a síntese entre alma e corpo no indivíduo, mais se abre o campo das possibilidades da liberdade através da angústia, de maneira que se “em alguma parte da síntese alguma coisa pesa mais, o abismo que as separa será ainda mais alargado quando se estabelece o espírito, e angústia terá mais campo aberto no circuito de possibilidades da liberdade” (KIERKEGAARD, 1968, p. 69).

Faz-se necessário, então, esclarecer que para Kierkegaard, a angústia sempre deve ser “dirigida para a liberdade” (KIERKEGAARD, 1968, p. 71); é na angústia que existe a própria possibilidade de liberdade, levando-nos à compreensão de que é na existência que se tem a liberdade enquanto concretude, e não apenas abstratamente, em vista de que a existência é possibilidade, e “a liberdade (como possível) anuncia-se em plena angústia” (KIERKEGAARD, 1968, p. 79). É notável que há uma relação entre possibilidade e liberdade e que estes conceitos podem ser tomados como equivalentes entre si. Embora, muitas vezes, pensemos ser fútil a categoria do possível, imaginando que possível seja uma categoria meramente simples e de extrema facilidade quanto à realidade. Entretanto,

Kierkegaard argumenta que devemos aprofundar melhor tal assunto, não retendo rapidamente conclusões tão precipitadas. De tal modo enfatizou isto, que chegou a elaborar uma metáfora, na qual se coloca um hipocondríaco em situação de profunda angústia diante do íntimo, de coisa tão insignificante, mas que, simultaneamente, tal situação, isto é, a vivência da angústia do nada, do que poderá acontecer, acaba constatando que frente à realidade que se imaginava o possível, causou maior peso em seu espírito do que a própria realidade que antes era devir, possibilidade. Como menciona o próprio Kierkegaard:

O hipocondríaco teme o mais ínfimo nada, porém quando é a vez dos reais acontecimentos principia a respirar e qual a razão? É que esta circumspecta realidade não é, entretanto, tão terrível como o possível que ele mesmo forjara e em cuja formação utilizava todas as forças, quando agora as pode utilizar contra a realidade. (KIERKEGAARD, 1968, p. 163).

Kierkegaard justifica a importância daquilo que é o porvir com referência à realidade, pois a realidade se torna uma categoria de menor dificuldade para o indivíduo frente ao que seja possibilidade. Mesmo que pensem que “o possível é fácil e muito difícil a realidade” (KIERKEGAARD, 1968, p. 158). Fazendo alusão a esta dificuldade e facilidade respectivas à possibilidade e à realidade, no indivíduo, vejamos o seguinte trecho:

O possível a que se elogia a facilidade é compreendido como uma possibilidade de bem-estar, de sorte, etc.; o que de maneira alguma equivale ao possível, porém a uma invenção ilusória que a maldade humana vai enfeitando para ter, apesar disso, razões de queixa quanto à existência (KIERKEGAARD, 1968, p. 158).

Com isto, vemos o perigo decorrente ao que se imagina do possível, como se houvesse a possibilidade apenas para a concretização de situações prazerosas. Daí se observa que não se deve visualizar o possível desta maneira, tendo em vista que, como frisado acima, há no possível este lado de horrores, de terrível, ao qual o indivíduo pode encarar abertamente, pois, no possível existe não só o que é voltado para extremas alegrias do homem, mas também o que é terrível e que mora ao seu lado, porta a porta, não nos cabendo isolar o real sentido que tem as possibilidades, logo que diante do possível há inúmeras possibilidades, e não apenas algumas circunstâncias. Assim, é preciso que o indivíduo se torne aprendiz do possível, considerando que “o discípulo do possível recebe o

infinito, enquanto que a alma dos outros morre na finitude” (KIERKEGAARD, 1968, p. 160), de modo a poder compreender e conviver sabendo “que o terror, a perdição, a destruição residem a paredes meias conosco” (KIERKEGAARD, 1968, p. 158). Deste modo, o homem não acabe sendo um ser que se iluda com pensamentos de que o possível venha à concretude, trazendo somente aquilo que lhe seja esperado como bonança, sob o risco de cair em ilusões contidas na finitude. A angústia faz com que caiam todas as ilusões, pois descobre as ilusões pertencentes à finitude e conduz à verdadeira possibilidade, o nada da angústia, o possível no qual se observa tudo como possível ao indivíduo.

A angústia constitui o possível da liberdade e apenas essa angústia forma, pela fé, o homem, no sentido completo da palavra, absorvendo todas as finitudes, descobrindo todas as ilusões. Que Grande Inquisidor existirá que disponha como a angústia, de tão terríveis torturas? (KIERKEGAARD, 1968, p. 157).

Relacionando o possível no âmbito temporal, Kierkegaard indica em seus escritos que o possível pode ser considerado igual ao futuro, pois ambos se correspondem mutuamente no sentido de que para a liberdade, o possível é o futuro, e, para o tempo, o futuro é o possível. Angústia e porvir ligados entre si, como assim escreve Sören Kierkegaard:

O possível coincide completamente com o porvir. Para a liberdade, o possível é o porvir, para o tempo, o porvir constitui-se o possível. E na vida individual, equivale tanto a um quanto ao outro, a angústia. Desse modo, é correto e perfeito o costume de se ligar na linguagem corrente a angústia e o porvir. (KIERKEGAARD, 1968, p. 98).

Não podendo separar angústia de possibilidade, Kierkegaard faz uma notável distinção entre o conceito de angústia e seu real sentido com referência ao passado, pois, neste aspecto, esta condição do ser humano só pode ter conexão com o passado diante de uma possibilidade cabível ao que possa ser gerado, ao possível, já que não se tem angústia quanto ao passado, mas ao que este passado venha a gerar como consequência para o futuro, sendo que a mesma é ligada somente ao porvir. E como podemos conferir:

O passado, para me dar angústia, deve mostrar-se diante de mim como coisa de possível. Se eu sentir angústia por mal que passou, não há de ser por esse mal como passado e sim como coisa que pode ser reproduzida, isto é, que pode vir a ser futuro (KIERKEGAARD, 1968, p. 96).

Aqui é onde entra em nossa reflexão a questão do arrependimento. Kierkegaard nos fala que o arrependimento pode ser sentido quando se tenha feito tal ação da qual já não tenha obtido agradável resultado, que, pelo contrário, tenha causado algo que o magoou profundamente, a ponto de, havendo a possibilidade de repetir determinada ação, não mais a realizaria e nem recomendaria; enquanto que a angústia é quanto ao que é devir, futuro, e da qual não pode se arrepender da mesma, podendo ter, sim, receio do que poderá acarretar como consequência no futuro. A respeito disso mencionamos o próprio autor, que diz:

Assim que tal culpa venha a tornar-se realmente do passado, apenas poderei sentir, em relação a ela, arrependimento, e não angústia. [...] Se o passado me deixa angustiado, será pela razão de a ter colocado em relação dialética com a culpa (se assim não fosse, limitar-me-ia a suportá-lo) e então passo a sentir a angústia de um possível e do porvir (KIERKEGAARD, 1968, p. 96).

Quanto à questão da culpa frente à angústia, é importante dizer que “em seu ponto extremo – quando o ser tem a impressão de que é culpado – a angústia não coincide ainda com a culpa” (KIERKEGAARD, 1968, p. 103), mesmo que o indivíduo esteja a imaginar que já cometeu algum erro em sentir a angústia de que algo virá ocorrer futuramente pela categoria de possibilidade existente em si, ele não é culpado. Desta forma o que virá não será por necessidade, logo que, na existência humana, o indivíduo é um ser de liberdade, é um poder-se, tendo então a possibilidade de não escolher, de ficar parado e também de se fazer escolher, lançando-se no risco de se perder naquilo que lhe é porvir na realidade. O homem está sujeito às contingências, e, como foi dito acima, a angústia como puro possível lança o homem no que pode ser muito mais terrível do que a realidade. Confirma-se, cada vez mais, então, que a existência é possibilidade, o indivíduo é em si mesmo liberdade, tendo em vista que:

A liberdade, para ele, é identificada com a sua beatitude, não a liberdade de fazer isto ou aquilo na terra, de ser rei ou imperador ou de conquistador dos votos de todos os truões de sua época, porém, a liberdade de saber, no seu íntimo, quem em si mesmo é a liberdade (KIERKEGAARD, 1968, p. 112).

Neste sentido, como ainda acrescenta Kierkegaard:

O oposto da liberdade é a culpabilidade e sua máxima grandeza consiste em jamais ter a ver senão em ela mesma; em seu domínio de possíveis, projeta-se sempre a culpa, estabelecida deste modo pela mesma liberdade, o que sucede sempre quando pela mesma liberdade, o que, aliás, sucede sempre quando de fato acontece a culpa (KIERKEGAARD, 1968, p. 112).

Isto porque considera que o indivíduo em sua angústia do possível, receia que sua liberdade seja privada, bloqueada pela culpabilidade, pois não se tem a liberdade no indivíduo quando se encontra em estado de culpa. O homem “não teme nada, apenas a culpa, porque apenas a culpa pode privá-lo da liberdade” (KIERKEGAARD, 1968, p. 113). Pelo que já se pode constatar até este ponto é que, fica-nos a ideia de que, em Kierkegaard temos de modo interligado os conceitos de angústia, liberdade e possibilidade na existência humana. E isto nos conduz à compreensão de que este filósofo aponta um outro conceito primordial tanto à sua filosofia quanto a toda a corrente filosófica existencialista, que é a categoria da escolha, em que o indivíduo tem como que uma imposição a si mesmo de que deve fazer escolhas durante toda sua existência como ser consciente. Neste tópico, já citamos algo referente a tal questão, mas reservaremos a esta dimensão o item seguinte, que nos proporcionará uma reflexão mais acurada a respeito das escolhas as quais o ser humano, enquanto indivíduo deve efetivar no decorrer de sua vida, bem como os riscos que tais decisões lhe acarretarão, pois as decisões em si estão sujeitas às contingências de sua existência.

A ESCOLHA COMO CARACTERÍSTICA DA INDETERMINAÇÃO HUMANA

Após termos nos detido anteriormente na tópica sobre a relação constante apresentada entre possibilidade e liberdade na existência humana, faz-se necessário expormos a questão da escolha, que é um conceito primordial para a filosofia de Kierkegaard, de tal maneira que a Filosofia Existencialista, ao longo de sua história, preocupou-se em deixar claro que a existência no indivíduo é marcada, fundamentalmente, por este conflito, de modo que se torna o cerne da condição humana, pois aqui se localiza a indeterminação. Esta indeterminação, finitude, limitação, carência, desespero e sofrimento, bem como outras características, é o que, de certo modo, determina este ser como individual e incompleto que é o homem.

Neste sentido, abordaremos, então, a concepção kierkegaardiana de escolha, com enfoque principalmente no que compete ao homem frente a esta sua condição, assim como suas inquietudes com o ter que optar, embora se tenha muitos riscos ao serem efetivadas suas decisões, isto por que estão sujeitas à dimensão das contingências no mundo exterior às decisões interiores feitas pelo indivíduo. Cabe destacar, entretanto, que no pensamento filosófico de Kierkegaard, a vida humana perpassa por três tipos de relação (relação com o mundo, consigo mesmo e com Deus) que representam as três possibilidades fundamentais da existência. Essas três formas de existência ou etapas, respectivamente, correspondem, em sua explicação, aos estádios estético, ético e religioso. Deter-nos-emos na desenvoltura de nosso estudo apenas aos dois primeiros estádios, e como bem menciona o filósofo dinamarquês:

Há circunstâncias na vida, nas quais seria absurdo e até insensato usar-se de uma alternativa, de um ou isto – ou aquilo. Mas encontram-se também pessoas cuja alma é por demais dissolutas para compreender o que significa esse dilema e cuja personalidade está privada da energia necessária para dizer com paixão: ou isto – ou aquilo (KIERKEGAARD, 1978, p. 113).

Através das palavras acima mencionadas, podemos tecer especulações voltadas ao pensamento de Kierkegaard no que tange a questão das alternativas, que lhe inquietavam muito, a ponto de que tais palavras lhe provocavam “a possibilidade de desencadear os mais terríveis contrastes” (KIERKEGAARD, 1978, p. 113). Desde já cabe esclarecer que a dimensão da decisão sempre foi de grande efervescência na filosofia deste pensador, pois, como ele mesmo menciona, desde sua adolescência, ele já ficava como que encantado ao ouvir os mais velhos discutindo quanto ao eleger, optar por algo, mesmo quando se devia fazer alguma escolha apontada por aqueles que o rodeavam, uma vez que “ao fazer minha eleição este momento adquiria para mim um caráter solene e augusto” (KIERKEGAARD, 1978, p. 113). Ao escrever sobre esta temática, nosso filósofo descreve a escolha de modo que exemplifica com sua própria vida:

Penso nos momentos posteriores de minha vida, quando me encontrava numa encruzilhada e minha alma amadurecia na hora da decisão. Penso em muitas outras circunstâncias da vida, menos importantes para mim, mas não diferentes nas quais devia eleger (KIERKEGAARD, 1978, p. 113).

Nota-se que Kierkegaard valoriza intimamente o fato de tomar uma decisão, o eleger algo para sua vida. É neste contexto que, ao longo de nosso estudo, se vê a importância de se ter optado acertadamente diante das possibilidades, como expressa Kierkegaard: “espero acertar em minha eleição. Em todo caso, esforçar-me-ei em eleger com toda seriedade” (KIERKEGAARD, 1978, p. 114). Interessante é que Kierkegaard fala da escolha pessoal ao seu próprio crescimento em entendimentos, como observa, por exemplo, sua adolescência, em que fazia escolhas dirigidas por outros, e, na medida em que foi se tornado sábio – enquanto maturidade mental de conhecimentos da realidade - ele mesmo era quem se punha a fazer suas próprias ações. Com este exemplo se pode observar que a escolha se faz decisiva para a construção da personalidade, como assim acrescenta o filósofo Kierkegaard:

Podes imaginar algo mais terrível que ver, afinal, tua natureza se decompor numa multidão de elementos, torna-te múltiplo, uma legião, como esses seres demoníacos desgraçados e perder assim, o mais íntimo e sagrado de um homem: a potência construtora da personalidade? (KIERKEGAARD, 1978, p. 115).

Neste sentido, a escolha é de elevada importância para que o homem construa sua personalidade, pois é pela decisão que se pode concretizar as possibilidades existentes para com o indivíduo. Uma vez que o indivíduo permanece no ápice do instante de decidir e não toma para si a escolha, não tem conteúdos a que possa se tornar homem, no sentido de se autoconstruir, ter personalidade, isto é, o homem já não fica invariável após uma decisão. A decisão implica em mudanças na vida do homem. Portanto, a escolha deve ser levada a sério por cada indivíduo. Esta é da própria existência humana, considerando o aspecto das possibilidades, ou seja, há a possibilidade da escolha da escolha. Quando se escolhe algo, pode-se debruçar com maior imersão no que foi escolhido. Com referência a isto, a melhor escolha não é basicamente o escolher entre o bem e o mal, mas entre escolher e não escolher, pois, ao fazer a escolha, o indivíduo já escolhe o bem, pois como argumenta Kierkegaard:

A eleição mesma é decisiva para o conteúdo da personalidade. Pela eleição, ela se funde no que elegeu e, se não elege, definha. Num dado momento, pode ser ou aparecer que os dois objetos da eleição encontram-se fora daquele que elege. Não há relação entre ele os objetos, pode manter-se

indiferente diante destes últimos. É o instante da deliberação (KIERKEGAARD, 1978, p. 117).

Kierkegaard defende que “o que deve ser eleito encontra-se na mais profunda relação com o que elege” (KIERKEGAARD, 1978, p. 117) e que, na existência tem-se o momento adequado para que se tome a decisão frente ao que lhe é oferecido como alternativas. Assim, podemos observar nas seguintes palavras:

Percebe-se, então, que a voz interior da personalidade não tem tempo para hipóteses, que ela continua a se precipitar para a frente e que, de uma maneira ou de outra, coloca alternativamente uma ou outra, o que no momento seguinte, torna a eleição mais difícil, pois deve-se retomar o que foi colocado (KIERKEGAARD, 1978, p. 117).

“Por isso, é importante eleger no momento oportuno” (KIERKEGAARD, 1978, p. 118), e para enfatizar ainda mais esta questão do instante que se deve decidir sobre algo, Kierkegaard cita como exemplo um oficial que se encontra a bordo de um navio e precisa fazer uma manobra de urgência com grande precisão:

Talvez possa dizer: ‘posso isto ou aquilo’. Mas, se não for um oficial medíocre, se dará conta também que o navio, entretantes, seque seu curso ordinário e que, não há senão um instante durante o qual é indiferente fazer isto ou aquilo (KIERKEGAARD, 1978, p. 117).

Da mesma forma, semelhante situação acontece com cada indivíduo, visto que deve decidir por si mesmo, não cabendo a outros decidirem por ele no que compete a si mesmo, tendo em vista que, segundo Kierkegaard, o indivíduo é responsável por suas próprias escolhas. Quando acontece de outros decidirem pelo indivíduo, este acaba se perdendo, deixando de se afirmar como pessoa, ou seja, de ser consciente de suas opções.

Neste sentido, cabe destacar que, até aqui, foi possível perpassar alguns aspectos voltados, tanto ao estágio estético quanto ao ético. No estágio estético kierkegaardiano, as escolhas para o indivíduo não têm caráter de compromissos nem finalidade, pois são até este momento decisões efêmeras e transitórias. Para que se adquira escolhas feitas de maneira comprometida e superando a instabilidade, é preciso que o indivíduo avance ao estágio ético, onde, segundo o autor, requer seriedade e honestidade. A respeito disso, Kierkegaard chega até a afirmar que a eleição estética não é bem uma eleição.

Tua eleição é uma eleição estética. Mas uma eleição estética não é uma eleição. Na verdade, o fato de eleger é uma expressão própria e rigorosa da ética. Por toda parte onde, num sentido mais restrito, trata-se de um ‘ou isto – aquilo’, pode-se sempre estar seguro de que de certa maneira, a ética intervém. O único ‘ou isto – ou aquilo’ absoluto que existe é a eleição entre o bem e o mal e essa eleição também é absolutamente ética. A eleição estética, é de todo, imediata (KIERKEGAARD, 1978, p. 119).

Podemos dizer que não são os estádios que se transformam, passando de um para o outro – pois, neste caso, teríamos uma teoria objetiva da existência -, mas sim o próprio indivíduo que muda, a partir de sua experiência, podendo sentir, deter-se ou até mesmo não avançar aos estádios seguintes. Ainda com relação aos estádios estético e ético, Kierkegaard faz questão de esclarecer a distinção entre ambos, no que tange especificamente à dimensão da escolha. “O esteta limita-se ao interessante, a passar sem repouso de uma situação interessante a outra. E quem nada procura na vida além de sua satisfação logo sofre com a brevidade dos dias diante da infinidade dos desejos” (LE BLANC, 2003, p. 73). Enquanto que o ético surge a partir da escolha do desespero - da escolha de si em seu valor eterno, da escolha de se querer realmente ser si mesmo-, pois é no desespero que o indivíduo se descobre. Confirmamos o que Kierkegaard diz comparando a escolha estética com a escolha ética:

Quando um homem reflete esteticamente sobre numerosas tarefas da vida, como fazias com o que antecede, não obtém facilmente um só ‘ou isto – ou aquilo’, senão uma multidão deles por que o que constitui o livre-arbítrio na eleição não está acentuando eticamente e por que, não elegendo de uma maneira absoluta, só elege para este momento, podendo, no momento seguinte, eleger outra coisa (KIERKEGAARD, 1978, p. 119).

Kierkegaard dá ênfase maior não ao eleger o que seja ou não justo, mas à “energia, a seriedade e a paixão com as quais se elege” (KIERKEGAARD, 1978, p. 119), pois usando destas características é que se pode consolidar a personalidade de quem elege, e mesmo não tendo acertado em sua escolha ética, buscou-se uma escolha não de maneira almejada de satisfação efêmera como no estádio estético, mas houve a tentativa de escolher com paixão e seriedade, que é o que marca individualmente a personalidade, trazendo compromissos e responsabilidade. Os desejos são múltiplos, para o que age esteticamente. Agindo neste estádio, o indivíduo acaba se perdendo diante do ilimitado número de prazeres existentes, como assim nos adverte Kierkegaard:

Eis aqui um exemplo de concepção da vida, sobre a qual me deterei um pouco mais. Ela ensina: gozai a vida e a explica assim: satisfazei vosso desejo. Contudo, o desejo em si mesmo é uma pluralidade e, deste modo, esta vida dispersa-se na pluralidade ilimitada (KIERKEGAARD, 1978, p. 120).

Portanto, a vida estética pode ser considerada, em poucas palavras, como aquela que não tem preocupação de escolher, permanecendo apenas no instante da escolha, nada mais sendo do que uma possibilidade de existência, pois vive no âmbito de suas sensações. Porém, o campo cabível à vida ética é definido, caracterizado pela escolha, que justamente concretiza as possibilidades. Isto ficará para nosso próximo tópico, em que nos deteremos a este estágio de vida onde se busca a realização individual no social, ou seja, na vida ética.

O INDIVÍDUO FRENTE AO SOCIAL NO ESTÁDIO ÉTICO

Anteriormente, vimos, de modo geral, a diferenciação que Kierkegaard faz quanto ao estágio estético e ao ético, no concernente à escolha e à possibilidade de concretudes a partir da postura tomada pelo indivíduo. Também vimos que a maior diferença entre estes dois estádios é referida à *escolha*, já que, no primeiro estágio, temos uma infinidade de possibilidades às quais o homem vem a se perder e deter-se no instante da eleição, satisfazendo, de imediato, seus prazeres e caprichos, não se comprometendo com nada.

Entretanto, o nível ético se caracteriza por este passo a mais, que é a escolha, onde a mesma vai delineando o conteúdo da personalidade do homem, já desta vez não ficando apenas no instante frente às possibilidades, mas perpassando pela escolha envolta de compromisso e responsabilidade, fazendo com que o indivíduo torne-se um ser autêntico consigo mesmo, sendo o que se é.

Em vista do que foi dito até esse ponto, é que desenvolveremos agora a respeito deste ser autêntico que se depara com o social no estágio ético, pois se vê a necessidade de observarmos no pensamento kierkegaardiano o indivíduo em suas relações com a alteridade no geral, no ético. Para que haja escolha denominada ética, é preciso notá-la como uma atitude do indivíduo levando em consideração a eleição a partir da realidade que o rodeia. Nesta, estão inseridos fatores tanto internos quanto externos ao que se está escolhendo. Deste modo, como afirma Kierkegaard:

A razão pela qual não consegue é que o indivíduo se elegeu em seu isolamento ou que se elegeu abstratamente. A mesma coisa pode expressar-se dizendo que ele não elegeu eticamente. Portanto, não está unido à realidade e, neste caso, nenhuma concepção ética que se elege eticamente, elege-se concretamente como tal indivíduo preciso e obtém esta concreção (KIERKEGAARD, 1978, p. 130).

O indivíduo deve, no entanto, fazer esse recolhimento interno antes de realmente decidir por algo que lhe exige várias qualidades, as quais em si terá consciência das mesmas, como, por exemplo, a seriedade, as disposições, as capacidades e aspirações, pois, uma vez que se queira decidir, é imprescindível levar em conta tais características para a concretude do que antes era simplesmente possível. Outro fator que não se pode deixar de citar é o das influências de um ambiente preciso. O indivíduo, “ao tomar consciência de si mesmo, aceita todas essas coisas sob sua responsabilidade” (KIERKEGAARD, 1978, p. 130), pois ao eleger-se, é a si mesmo que ele cria por meio do dever e da fidelidade a si mesmo. Ao ver esta concreção pelo escolher, o homem toma-a como tarefa (objetivo), tendo em vista que isto “é expressar justamente a soberania do indivíduo sobre si mesmo” (KIERKEGAARD, 1978, p. 131).

Kierkegaard argumenta que a cada indivíduo lhe compete um lugar específico na história, e este lugar é concreto no campo da vida ética, onde o homem se apossa de sua própria autenticidade consigo mesmo diante das circunstâncias. Para explicar isto, o autor exemplifica com a seguinte metáfora: “Sabe que em toda parte há uma pista de dança, que o homem mas honesto tem a sua, que sua dança pode ser a mais bonita, tão graciosa, tão expressiva, tão animada, como daqueles a quem se reservou um lugar na história” (KIERKEGAARD, 1978, p. 131).

Deste modo, o indivíduo vai se tornando cada vez mais o que se é, adquirindo seu espaço, sua identidade face ao que lhe é advindo da realidade. Cada um enfrenta esta condição a seu modo, com suas diferenças e limitações, mas vivencia, ou melhor, busca esta sua realização com o mundo pelas escolhas efetivadas. Cabe ressaltar que uma das características do agir moral não é o escolher isto ou aquilo, mas, essencialmente, escolher o fato de escolher; diferentemente do que age esteticamente, pois nem sequer escolhe; vive, então, no instante da escolha, no imediato, em busca de novas sensações que lhe satisfaçam ao menos momentaneamente. O agir ético é comprometido com o concreto da

existência. Interessante é lembrarmos que no estádio ético não se deve ver o indivíduo como se nele fosse eliminado o estádio estético, mas que há sim, como que uma transfiguração deste estádio, sendo que pela ética é que o homem assume conscientemente o que é devir, como escreve Kierkegaard:

Não faz, portanto, do homem algo distinto de si mesmo, não aniquila o estético, senão o transfigura. Para que um homem possa viver eticamente é necessário que tome consciência de si mesmo tão profundamente que nenhuma contingência se lhe escape (KIERKEGAARD, 1978, p. 131).

A contingência é própria da existência, e por isto não se pode negá-la nas mais diversas situações pelas quais o homem passe, já que “na mais vulgar das existências jamais faltam, indubitavelmente, os acontecimentos; contudo, somente o possível interessa na individualidade honesta com ela mesma” (KIERKEGAARD, 1968, p. 159). Daí a importância de o indivíduo constantemente concretizar sua personalidade (interioridade) pela escolha, uma vez que “é preciso que se tenha decisão na interioridade para se chegar à verdade” (PAULA, 2009, p. 53). Isto se dá no âmbito da ética. Para Kierkegaard, a ética não é compreendida como meramente abstrata, onde, na mesma, não haveria possibilidade alguma de se realizar o que se formará pela decisão, a própria personalidade. Este é um dos riscos observados por Kierkegaard, pois muitos não sabem o verdadeiro significado do agir eticamente. Verifiquemos o que ele nos diz:

Geralmente se considera a ética como algo totalmente abstrato, e, em consequência, agente secretamente a aborrece. Considera-se, então, a ética como algo alheio à personalidade, não se pode decidir entregar-se a ela por que não se sabe com certeza aonde pode conduzir, no decorrer do tempo (KIERKEGAARD, 1978, p. 132).

Deste modo, segundo Kierkegaard, a ética, na verdade, é peculiar à personalidade do indivíduo em sua solidificação, e assim o homem, aderindo à mesma, se torna transparente consigo mesmo, já que “quando um homem teme a transparência foge sempre da ética, que em realidade, não quer outra coisa” (KIERKEGAARD, 1978, p. 132). Neste sentido, podemos dizer que é preciso haver uma íntima relação do indivíduo para com a ética, implicando que nesta relação, diferentemente do agir estético, notamos agora o agir no cumprimento de seus devidos deveres, ou melhor, de suas tarefas enquanto ser

ético que se relaciona com o outro. O homem é em si um ser por individual, mas que tem a capacidade de ser sociável, pois busca relações com sua alteridade. A ética não pode ser simplesmente definida como o dever que deve ser executado como uma forma extrema ao ser humano, mas como uma relação profunda que se tem entre esta tarefa (dever) e o indivíduo. Kierkegaard bate de frente contra a concepção de que o vivenciar a ética seja cumprir seus deveres sem sequer ter consciência de suas reais responsabilidades nos compromissos acolhidos por si mesmo. E assim afirma o autor:

Em contraposição com uma concepção estética da vida, que tem por objeto o gozo, ouve-se falar, frequentemente, de uma concepção da vida que preconiza, como finalidade da vida, o cumprimento dos deveres. Com isso pretende-se designar esta concepção ética da vida. Mas a expressão é muito imperfeita e quase que se poderia dizer que foi inventada para desservir a ética [...] O erro consiste em que o indivíduo é colocado numa relação externa com o dever. A ética é determinada como dever, e o dever, por sua parte, como uma multiplicidade de proposições particulares. O indivíduo e o dever encontram-se, porém, um fora do outro. A vida cheia de deveres é naturalmente muito feia e aborrecida e se a ética não tivesse uma união mais profunda com a personalidade, seria muito difícil mantê-la contra a estética (KIERKEGAARD, 1978, p. 132).

Com isto, Kierkegaard quer nos mostrar que, se não houvesse estas escolhas a serem feitas pelo indivíduo em seu estágio ético, o indivíduo acabaria permanecendo na dimensão da vida estética, onde ocorrem as mais variadas possibilidades e o mesmo não toma decisões, fixando-se somente no ápice da escolha, não vindo a definir o conteúdo de sua personalidade. A vida ética se faz através da consciência de se ter como tarefa os compromissos de construir a personalidade pela escolha, com suas próprias convicções. Aqui é que se nota em Kierkegaard a dimensão do geral na ética, desde que o indivíduo seja responsável por suas convicções. O indivíduo se relaciona com o Outro, que também tem consciência de si. Faz-se necessário observarmos que Kierkegaard almeja, especificamente neste estágio, esclarecer a importância de o indivíduo ter a autoconsciência, de seu Eu, o Eu autêntico que age por liberdade própria, fazendo escolhas que lhe interessem ao máximo para com seu futuro. Nisso é notório, então, que este Eu se relaciona com o social, de maneira que o homem autoconsciente de sua postura e responsabilidade para com o geral, ético, vai buscar assumir seu lugar na sociedade. Assim, temos agora o eu individual

que se identifica com o social pelas profissões, pelo casamento, pela religião enfim, pelos valores morais, compreendendo que eles podem, ou melhor, representam a expressão da liberdade, dessa vontade que os aceita como tais. O homem que age de forma ética, segundo Kierkegaard, é aquele que livremente consegue fazer a real conciliação de seu querer (vontade) com o social em forma de dever (tarefa), não se submetendo às normas sociais, mas que, na verdade seus atos são pura expressão daquilo que lhe é próprio, sua liberdade.

O indivíduo verdadeiramente ético experimenta, portanto, tranquilidade e segurança porque não tem o dever fora de si, mas em si mesmo. Quanto mais profundamente um homem fundou sua vida sobre a ética, menos sentirá a necessidade de falar constantemente do dever, de se inquietar para o que se cumpre, de consultar a cada instante os outros para conhecê-lo enfim. Se a ética é compreendida ela torna o indivíduo infinitamente seguro de si mesmo. No caso contrário, torna-o indeciso e não posso imaginar uma existência mais infeliz ou mais penosa que a do homem para quem o dever tornou-se exterior e que, entretanto, sempre deseja realizá-lo (KIERKEGAARD, 1978, p. 133).

Deste modo, podemos afirmar que o ético não é aquele que decide dentre variadas possibilidades para que se cumpram determinados deveres, mas é sim o que opta por si mesmo, pois se contenta apenas em executar certos deveres, torna-se um servo, um escravo do dever, já que o dever cumprido como tarefa se transforma em uma ação automática, mecânica. Kierkegaard menciona que o indivíduo deve agir não por ter que agir de tal forma, como obrigação imposta por algo. A verdadeira ação ética é aquela que bane pela personalidade o que seja mecânico das tarefas do dever, engajando-se nelas, querendo-as como obras da liberdade. O homem que realmente compreende a ética em sua vida diária vislumbra o sentido de seu Eu autêntico, que é seguro de suas escolhas frente ao mundo e consigo mesmo. Daí a importância de que cada indivíduo, pela realização do geral – “ao casar-se aquele que vive eticamente realiza o geral” (KIERKEGAARD, 1978, p. 133), ao assumir uma profissão, religião, etc – transmita então, a ideia de ser um homem comum. Deste modo, como afirma o próprio Kierkegaard, a respeito da elevada importância do aspecto ético na vida de cada pessoa frente à sua realidade contextual e histórica dentro de uma determinada comunidade:

É somente quando o indivíduo mesmo é o geral, que a ética deixa-se realizar. Este é o segredo que se encontra na consciência. Este é o segredo

que a vida individual encerra em si mesma, isto é, que ela ao mesmo tempo individual e, além disso, geral. Se não o é imediatamente como tal, é pelo menos como sua possibilidade. Aquele que considera eticamente vê o geral e aquele que vive eticamente expressa o geral em sua vida (KIERKEGAARD, 1978, p. 133).

Cabe ressaltar, então, fazendo uma relação entre a filosofia kierkegaardiana e a hermenêutica de Gadamer, a necessidade uma filosofia prática que nos propõe uma identidade, uma vez que na contemporaneidade se torna um risco à mesma a homogeneização da cidadania.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conclui-se que nesta relação entre as teorias de Gadamer e Kierkegaard é possível notar que ambos têm muitos elementos argumentativos comuns, tais como a questão da vivência da práxis, bem como a dimensão da crítica à abstração do idealismo alemão, especificamente contra o hegelianismo que acabou perdendo seu enfoque da juventude, que era a compreensão da realidade pelos aspectos do contexto histórico e dialético, partindo da horizontalidade e não da verticalidade. Também foi possível observar a simultaneidade e a aplicação como conceitos fundamentais para compreensão da realidade em ambos os autores, uma vez que no diálogo e fusão de horizontes gadamerianos há este direcionamento para o agir ético-político partindo da dimensão de compreensão do outro, rumo à comunidade a que nos convida a razão.

A hermenêutica de Gadamer teve fortes influências de diversos conceitos herdados da filosofia existencial kierkegaardiana, de maneira que é de relevância considerarmos a necessidade de uma reflexão compreensiva sobre a comunidade pensada por Gadamer confrontando com os dias atuais, observando, de modo crítico aos aspectos ligados à tecnologia e ao avanço das ciências. Daí a necessidade de bem aplicar os conceitos de angústia, liberdade, possibilidades e escolha desenvolvidos por Kierkegaard como de grande importância para os indivíduos serem cada vez mais responsáveis por suas próprias escolhas. Como Kierkegaard menciona, o indivíduo deve agir não por ter que agir de tal forma, mas por que a verdadeira ação ética é aquela que bane pela personalidade o que seja mecânico das tarefas do dever, engajando-se nelas, querendo-as como obras da liberdade. Uma vez que o homem que realmente compreende a ética em sua vida

constantemente vislumbra o sentido de seu Eu autêntico, de modo a se tornar seguro de suas escolhas frente ao mundo e a si mesmo.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Trad. Flávio Paulo Meurer. 10. ed. Petrópolis – RJ: Editora Vozes, 2008.
- _____. **Verdade e Método II: complementos e índices**. Trad. Marcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- _____. **La herencia de Europa**. Barcelona: Ediciones Península, 1990.
- _____. **O Problema da Consciência Histórica**. Trad. de Paulo César Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Ed. FGV. 1998.
- GRONDIN, Jean (Org.). *A universalidade do problema hermenêutico*. In. **O pensamento de Gadamer**. Trad. Emilio Paulo Giachini. São Paulo: PAULUS, 2012. pp. 199-239.
- HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009.
- KIERKEGAARD, Sören Aabye. **O conceito de angústia**. São Paulo: Hemus Liv. Ed., 1968.
- _____. **Textos Selecionados**. Trad. Org. e notas de Ermani Reichmann. Curitiba: Universidade Federal do Paraná. 1978.
- LAWN, Chris. **Compreender Gadamer**. Trad. Helio Magri Filho. 2. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.
- LE BLANC, Charles. **Kierkegaard**. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- PAULA, Marcio Gimenes de. **Indivíduo e comunidade na filosofia de Kierkegaard**. São Paulo: Paulus, 2009.
- ROHDEN, Luiz. **A atualidade de Soren Kierkegaard**. In.: Revista do Instituto Humanitas Unisinos. São Leopoldo. Edição 314, 09.11.2009.
- _____. **“Simultaneidades” kierkegaardianas em H-G. Gadamer**. In.: Filosofia Unisinos, 6(3):322-329, set/dez 2005.
- SILVA, Marcos da Silva e. **O Sofrimento: Uma abordagem Kierkegaardiana, Brasil**, 2010. 100 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Estudos Pós-Graduação em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC), São Paulo, 2010.